62e ANNÉE (7e Série) N° 5 31 JANVIER 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE

I. ANCIEN TESTAMENT. — 1. R. de Vaux, O. P. : *La Genèse*. — 2. « Cahiers Sioniens » : *Abraham père des croyants*. — 3. J. Steinmann : *Les Psaumes*. — 4. Dom Duesberg et P. Auvray : *Le Livre des Proverbes*. — 5. R. Pautrel, S. J. : *Tobie*. — 6. M. Grandclaudon : *Les livres des Macchabées*. — 7. F. M. Abel : *Les livres des Maccabées*. — 8. J. Steinmann : *Daniel*.

II. THÉOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT. — 9. Dom J. Dupont : *Essais sur la christologie de saint Jean*. — 10. A. Descamps : *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne*. — 11. Mgr Weber : *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament*.

III. DIVERS. — 12. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. XXIV. — 13. M. Delcor : *Les manuscrits de la Mer Morte. Essai sur le midrash d'Habacuc*. — 14. A. Dupont-Sommer : *Les Araméens*. — 15. M. Alliot : *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*. — 16. *La Bible et le prêtre*.

IV. SUPPLÉMENT. — 17. A. Gelin : *Jérémie, les Lamentations ; Baruch*.

I. — ANCIEN TESTAMENT

1. — Une étude sur la *Genèse* est une rare aubaine. En présentant naguère (*Ami* 1949, p. 113-116) celle du regretté M. Chaine, nous en avions dit les apports positifs et en avions marqué aussi les limites et même les lacunes. Le travail du P. DE VAUX, O. P., directeur de l'Ecole Biblique de Jérusalem [1] est de tous points remarquable et doit être chaudement recommandé au clergé. Ce n'est point un commentaire à proprement parler, mais les notes explicatives y sont amples et nombreuses et une préface de presque 40 pages fait le point sur la question si difficile du Pentateuque.

Depuis une vingtaine d'années, une réaction très nette s'est dessinée contre le schéma de Wellhausen. On sait que le professeur allemand avait reconnu quatre « documents » dans le Pentateuque. Ses disciples accentuèrent le caractère composite de chacun : Lods, en 1941, distinguait trois couches dans le Yahwiste, quatre dans l'Elohiste, six dans le Deutéronomiste, neuf dans le Sacerdotal, sans parler des additions réparties entre huit rédacteurs : « il semble qu'en appliquant jusqu'au bout ses propres critères la théorie documentaire se dissolve elle-même. Ses partisans, d'ailleurs, ne s'accordent pas toujours sur le découpage précis des textes » (p. 11-12). Les découvertes archéologiques et l'histoire de la civilisation orientale extrabiblique ont en partie ébranlé la construction historique que Wellhausen avait associée à sa théorie littéraire. De plus la nouvelle école scandinave d'exégèse (Nyberg, Birkeland, Pedersen, Engnell) s'est attachée moins à la rédaction des « livres » qu'à la formation des « traditions ». On s'oriente donc vers une conception moins livresque, plus proche des réalités vivantes, sans qu'on voie se dégager encore une théorie nouvelle qui s'imposerait comme l'a fait la wellhausénienne pendant quelque cinquante ans.

Le P. de V. parlera donc volontiers de traditions et en examinera la naissance et l'évolution. Il les rattache aux sanctuaires où se rassemblait Israël et cela vaut aussi bien pour les récits épiques qui servaient de commentaires aux fêtes où l'on commémorait les interventions de Dieu dans la vie du peuple, que pour les recueils législatifs. La tradition yahwiste s'est certainement transmise dans la région judéenne et a peut-être été couchée par écrit pour l'essentiel dès le règne de Salomon ; la tradition élohiste un peu plus jeune s'est fixée dans les tribus du Nord, quoique les arguments ne soient pas absolument probants ; le fond du code deutéronomique représente aussi les coutumes du Nord, apportées à Jérusalem par les Lévites après 722 ; la tradition sacerdotale nous est venue par les prêtres de Jérusalem : elle s'est fixée pendant l'Exil et s'est imposée après le Retour.

L'origine *commune* des traditions remonte à l'époque où se forma le peuple d'Israël ; de même le noyau de la législation. Moïse domine cette époque. Il serait vain de chercher à déterminer l'étendue des premières mises par écrit : il n'y a pas lieu de mettre en doute une certaine activité littéraire de Moïse ou de son entourage (Ex. XXIV, 4 ; XXXIV, 27 ; XVII, 14 ; Num., XXXIII, 2). Mais « il importe beaucoup plus d'affirmer l'origine mosaïque première des traditions qui composent le Pentateuque. Elles restèrent des traditions vivantes, qui portent la marque des milieux, où elles se sont conservées en se développant, et des conditions nouvelles auxquelles on leur demandait de répondre. Elles devinrent inséparables de la vie du peuple lui-même et, parce qu'elles étaient vivantes, elles maintinrent l'élan que Moïse avait donné» (p. 21).

Le Pentateuque qui retrace l'histoire des relations de Dieu avec le monde est le livre fondamental de la religion d'Israël. Les thèmes de la Promesse, de l'Election, de l'Alliance et de la Loi s'y entrecroisent. Et si le Pentateuque n'a pas de

[1] *La Genèse*, dans la « Bible de Jérusalem ». In-8 de 221 p. Edit. du Cerf, Paris, 1951.

conclusion, c'est qu'il « devait rester ouvert comme une espérance et une contrainte » (p. 23).

La Genèse contient d'abord la réponse aux questions que se posait tout homme sur le monde et la vie, la souffrance et la mort. Puis, à partir du ch. XII, la réponse au problème particulier de l'Israélite : pourquoi Yahvé l'Unique est-il le Dieu propre d'Israël ?

Les récits patriarcaux ne sont pas conçus comme une histoire moderne : il s'agit d'une histoire de famille, d'une histoire populaire, d'une histoire religieuse (p. 33). L'archéologie et l'histoire orientales en confirment les données. Quant aux onze premiers chapitres, « leur sujet, origines du monde et de l'homme, n'appartient pas à l'histoire, mais à la géologie, à la paléontologie, à la préhistoire, dans notre classification des sciences » (p. 35), mais les faits fondamentaux de l'histoire du salut, sont *réels* : c'est en ce sens que les premiers chapitres de la Genèse ont un caractère historique (*Ami*, 1949, p. 117).

Nous soulignons simplement quelques passages. P 42 : en I, 27, l'image de Dieu implique d'abord une similitude physique, étant donné que « les Hébreux n'ont pas toujours conçu Dieu comme incorporel » ; mais elle peut connoter aussi une similitude générale de nature : intelligence, volonté, puissance ; n'aurait-on pas pu signaler que ce dernier point est mis en lumière en Eccli. XVII, 3-4 ? — P. 45 : la connaissance du bien et du mal, c'est « la faculté de décider soi-même ce qui est bien et mal et d'agir en conséquence, une revendication d'autonomie morale, par laquelle l'homme renie son état de créature et renverse l'ordre établi par Dieu ». — P. 46 : n'aurait-on pas pu rapprocher le Serpent de la Genèse du Serpent d'Amos, IX, 3 (*Nahash*) : nous pensons que le serpent des origines est une réduction des Monstres anti-Dieu. — P. 48 : Genèse enseigne les *peines* héréditaires ; Rom. V la *faute* héréditaire. — P. 56 : dans Gen. VI, 1 ss. « l'auteur sacré se réfère à une légende populaire sur les Nephilim, qui seraient des Titans orientaux, nés de l'union entre des mortelles et des êtres célestes... A partir du IVe siècle, en fonction d'une notion plus spirituelle des Anges, les Pères ont communément interprété les « fils de Dieu » comme la lignée de Seth et les « filles des hommes » comme la descendance de Caïn ». — P. 57 : le Déluge est le souvenir d'une ou de plusieurs inondations désastreuses en Babylonie, « que la tradition avait grossies aux dimensions d'un cataclysme universel » ; « l'auteur sacré a chargé ce souvenir d'un enseignement éternel sur la justice et la miséricorde de Dieu ». — P. 71 : le récit de Babel fait contraste non seulement avec le miracle des langues à la Pentecôte, mais avec l'assemblée des nations au Ciel (Apoc., VII, 9-10). — P. 126 : le mensonge de Jacob « est rapporté par l'Ecriture sans être approuvé par elle et dans le cadre de la morale encore imparfaite de l'A. T. » — P. 144, 146 : les relations entre Jacob et Laban sont contées dans un morceau plein d'humour dru. — P. 150 : la lutte de Jacob avec Dieu : « l'auteur utilise une vieille histoire », mais « la scène a pu devenir l'image du combat spirituel et de l'efficacité d'une prière instante ». — P. 155 : Gen. XXXIV contient « le souvenir historique d'une tentative malheureuse de certains groupes hébreux pour prendre pied dans la région de Sichem à l'époque patriarcale ». — P. 212 : Gen. XLIX, 10 « peut se rapporter à David, mais comme type du Messie ; l'abondance qui régnera en Juda (ỷ. 11-12) est celle de l'ère messianique ».

Si le progrès intellectuel consiste fréquemment en l'élimination des pseudo-problèmes, il est certain que cette étude du P. de Vaux y contribuera fortement. Ceci, une forte pensée religieuse, une traduction savoureuse : voilà ce qu'apporte ce bel exposé. Puisse l'auteur avoir le temps de nous donner un jour le grand commentaire scientifique de la Genèse qui manque encore aux catholiques français, sinon aux catholiques tout court.

2. — La revue « *Cahiers sioniens* » a renouvelé, cette année, sa présentation extérieure et accentué son orientation biblique. Son dernier cahier est consacré à *Abraham, père des croyants* [2]. Préfacé par S. E. le Cardinal Tisserant, il groupe les études de neuf spécialistes. R. de Vaux y donne quelques pages de sa traduction de la Genèse ; J. Starcky étudie la figure d'Abraham dans le cadre de l'histoire ; le P. Guillet suit cette figure dans l'A. T. et le P. Demann dans le Nouveau ; le P. Daniélou évoque Abraham dans la tradition chrétienne, le P. Botte dans la liturgie, le P. de Menasce dans la légende juive, Y. Moubarac dans les traditions musulmanes et P. Mesnard parle de l'utilisation existentielle d'Abraham chez Kierkegaard. L'ensemble est d'une belle tenue et l'on sort de cette lecture vraiment enrichi.

A signaler particulièrement les pages de Starcky sur le conditionnement religieux d'Abraham (p. 24-30). Le patriarche est un monothéiste. Pourquoi son monothéisme n'aurait-il pas rencontré une sorte de connivence dans l'ambiance religieuse d'alors ? Le culte de El, « le dieu » par excellence [3] a pu se transmettre parmi les Nomades sans solution de continuité ; et dans tel sanctuaire amorrhéen, à Jérusalem par exemple, la présence d'un prêtre de El-Elyôn, à cette époque, n'a rien d'invraisemblable (Gen., XIV, 18-20). Par ailleurs il est certain que des « dieux étrangers » étaient associés à El dans le panthéon de Ras-Shamrâ. Il en allait de même chez les Arabes préislamiques, où au dieu suprême Allah, on « associait » d'autres divinités : d'où le nom d' « associateurs » employé par le Coran pour désigner les polythéistes. Or le Coran a rapproché le cas de Mohammed et celui d'Abraham : Abraham fut un « hanif », c.-à-d. quelqu'un qui « pencha », prit parti pour le Dieu unique, se sépara des « associateurs », et en somme garda la vraie tradition. Un des collaborateurs du cahier relève entre les deux personnages « une sorte de connaturalité psychologico - religieuse et une certaine communauté de destin » (p. 106-107).

Cette explication apparaît séduisante. Elle explique qu'au départ de Harran (Gen., XII) Dieu ne révèle pas son nom et ne proclame pas son unicité : « tout se passe comme si Abraham le connaissait déjà » (p. 24) ; elle explique aussi que Melkisédeq, qui n'est pas un hébreu, adore le même Dieu qu'Abraham (p. 24, 28). Ne se heurte-t-elle pas à la donnée de Jos., XXIV, 2 d'après laquelle les an-

[2] Numéro spécial de 140 p., juin 1951, 300 fr. (68, rue N.-D. des Champs, Paris-6e).
[3] Voir Gen. XLVI, 3 : « Je suis le Dieu (*ha-El*) ».

cêtres immédiats d'Abraham étaient polythéistes ? Cela ne suppose-t-il pas, déjà au départ pour l'Ouest, une « conversion » d'Abraham au Dieu unique, conversion dont nous apercevons un peu mieux le conditionnement après l'étude de Starcky, mais dont, évidemment, nous ne pénétrerons jamais le mystère ? De plus, si une certaine tradition monothéiste avait conservé une vie ralentie dans certains lieux de culte en Palestine, cela nous aiderait à saisir comment Abraham se trouvait à l'aise dans des sanctuaires que d'autres fidèles, à la religion moins pure, fréquentaient comme lui.

L'étude de Demann sur les 72 mentions d'Abraham dans le N. T. est excellente (p. 44-67). Le rattachement explicite du christianisme à Abraham, si magnifiquemest opéré dans la théologie paulinienne, joue un rôle important dans la prédication et l'apologétique des communautés hellénistiques (p. 51).

Il eût été bon de mieux marquer que l'expression « descendance d'Abraham » qu'on lit au *Magnificat* (Luc, I, 55) et qui désigna concrètement le nouveau peuple de Dieu (Gal., III, 29, cf. Rom., IX, 7) était en gestation depuis la Seconde Partie d'Isaïe, où les fils d'Abraham constituent déjà, dans la perspective du prophète, un Israël qualitatif, « l'Israël de Dieu » (Gal., VI, 16).

3. — Trois conférences données à Pâques 1951 au Centre d'études et d'informations liturgiques sont à l'origine du petit livre consacré par l'abbé J. STEINMANN aux *Psaumes de la Bible* [4]. Nous avons loué souvent le talent d'exposition de l'auteur : ici il demeure aussi apparent que dans les publications antérieures. S. écrit beaucoup, mais ne nous lasse pas, car il sait présenter les Livres saints de façon à la fois critique, suggestive et religieuse.

Son étude s'inspire des travaux de Gunkel (1925-1926) et de Podechard (1950, voir *Ami*, 1950, p. 18). L'un et l'autre ont insisté sur l'analyse des genres littéraires que nous offre le Psautier et un exégète italien, le P. Castellino, a pu dire que les résultats positifs qui s'inscrivent dans le commentaire du premier ne sont peut-être pas étrangers à la position nette prise sur la question des genres littéraires par l'encyclique *Divino afflante Spiritu* [5].

Sur les traces de ces maîtres, et de façon cependant très personnelle, S. étudie les groupements suivants : psaumes royaux, hymnes, psaumes célébrant la royauté de Yahvé, psaumes exaltant Jérusalem, cris de souffrance, *le* psaume de l'immortalité, lamentations et imprécations collectives, psaumes légalistes et sapientiaux. Ce miroir de la piété biblique, dans sa richesse, nous renvoie tout autre chose que notre chétive oraison : il nous dépayse, nous exhausse, nous agrandit (p. 17). Nous sommes invités à nous remettre dans la « situation » qui a donné naissance aux pièces et à les redire après le Christ qui en a fait la synthèse en les illuminant de sa gloire (p. 179)

Nous avions reproché à S. (*Ami*, 1951, p. 344) de n'avoir pas esquissé une théorie du messianisme, à propos de la prophétie d'Emmanuel. L'esquisse est donnée maintenant, un peu rapide, mais juste dans l'ensemble (p. 18 à 63, 174-177). On nous montre le messianisme en croissance continue depuis la monarchie : « la dynastie de David est directement l'alliée de Yahvé, elle est, oserait-on dire, le pivot et l'axe du salut » (p. 54) ; et dans cette perspective la prophétie de Natan (II Sam., VII, 12-16) prend une valeur exceptionnelle — cette prophétie que naguère un théoricien du messianisme songea à peine à mentionner [6]. On a bien vu que le messianisme d'Isaïe s'appuyait sur elle (p. 54) [7] ; cependant on aurait dû dire qu'elle se rattachait, comme une précision, à une promesse antérieure, car l'espoir messianique remonte au moins à Abraham ; on aurait dû dire aussi qu'un psaume royal adressé à un dynaste du Nord, comme le Ps. XLV (p. 35-38) n'est devenu messianique que s'il fut utilisé à la cour de Juda [8] ; pour la même raison, l'oracle messianique de Balaam (Num., XXIV, 10) ne peut viser la dynastie du Nord (p. 53) ; ici, comme dans son Isaïe, S. a trop fait fond sur le terme « Israël », qui est une base littéraire trop étroite. Bref, l'oracle de Natan est un repère de premier ordre : c'est lui qui donne un sens messianique à tous les psaumes royaux célébrant exclusivement les rois de Juda. — Quand la dynastie davidique fut brisée, ces vieux psaumes furent repris et « chantèrent la victoire du Messie définitif au moyen de vieilles images guerrières, héritage presque barbare de l'antique monarchie déchue » ; « la filiation divine du roi, son sacerdoce, son rôle de grand justicier, sa victoire universelle sur le monde, sa vie éternelle furent autant de préparations aux grandes affirmations de la théologie messianique » (p. 63). Nous ne croyons pas que ce passage à une polarisation nouvelle de l'espoir exige une refonte et une réédition aussi substantielle que celle supposée çà et là. Par exemple, pour le Ps. CX (*Dixit Dominus*), il n'est point indiqué de voir une addition tardive (p. 59) dans les versets 5-7, qui rendent un son si primitif [9].

Il reste que l'exposé de S. sur le messianisme royal constituera pour beaucoup de lecteurs français un apport neuf. Mais pourquoi n'avoir pas signalé le messianisme souffrant à propos du Ps. XXII (p. 120-122) ?

Nous avons aimé le chapitre consacré au psaume de l'immortalité (p. 129-136). Il s'agit du Ps. XVI (*Conserva me*), se terminant par cette parole de confiance :

Tu me feras connaître le chemin de la vie.

S. rapproche l'expression et même le psaume entier de modèles égyptiens et y lit « la certitude de l'immortalité bienheureuse en compagnie de Dieu » (p. 134). Si la démonstration par la voie comparatiste n'emporte pas l'adhésion, du moins S. n'a point refusé la possibilité d'un approfondissement de la notion de « vie » et son exégèse n'est pas plate. Il est d'autant plus étonnant qu'il n'ait rien dit des Ps. XLIX et LXXIII, dont les expressions

4 *Les Psaumes*, 187 p., Paris, Gabalda, 1951.

5 G. Castellino, *L'inerranza della S. Scrittura*. In-8 de 32 p. Torino, Biblioteca del Salesianum, 1949.

6 H. Gressmann, *Der Messias*, Gœttingen, 1929.

7 Nous croyons cependant qu'Is., XI, 1-9 est directement eschatologique, c'-à-d. vise le Messie définitif. Voir au contraire Steinmann, p. 42.

8 Après 721 (prise de Samarie par les Assyriens) la littérature du Nord passa à Jérusalem. Cela est vrai des textes historiques, législatifs (*Ami*, 1951, p. 339-340) et sapientiaux.

9 Voir E. Podechard : *Psaume CX*, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Lyon, 1948, p. 7-24.

sont plus proches encore de la doctrine de l'immortalité.

On s'attendait à propos des psaumes de souffrance à une évocation des « pauvres de Yahvé ». Ce thème important est à peu près passé sous silence [10].

Les datations sont ordinairement plausibles. On ne voit pas pourquoi le Ps. LXXIV ne se rattacherait pas à l'événement de 587 (p. 142) : ne sommes-nous pas ici dans le climat des Lamentations de Jérémie ? Pour le Ps. XLIV, S. a tort de s'arrêter, même un instant (p. 149-150), à l'époque maccabéenne. L'hypothèse des additions à la fin de certains psaumes (p. 111, 114, 169) ne s'impose pas, ne serait-ce que par cette considération qu'un pieux Israélite ne conçoit jamais son bonheur en dehors de la communauté élue. Une confidence personnelle s'achève donc naturellement en vœux et prières pour Israël.

Cette longue recension dira tout le plaisir que nous avons pris à la lecture de « petit livre ». Il est plein de points de départ. La traduction est vivante ; goûtons :

Nos filles, vraies cariatides sculptées d'un édifice.
(Ps. CXLIV, 12).

Nos filles, des colonnes d'angle sculptées pour des palais.
(trad. Tournay).

C'est toi qui a broyé Rahab comme une charogne.
(Ps. LXXIV, 11).

C'est toi qui a broyé Rahab comme un tué.
(trad. Tournay).

Nous apprécions moins :

Ainsi sera béni le brave homme qui craint Yahvé.
(Ps. CXXVIII, 4).

qui est d'ailleurs une targumisation discutable. Et :

Il est vertigineusement exalté (Ps. XLVII, 10).

quel que soit le culte flaubertien qu'on voue aux adverbes bien placés.

4. — Dom Duesberg, de l'abbaye de Maredsous et le P. Auvray, de l'Oratoire ont travaillé ensemble à la traduction du *Livre des Proverbes* pour la Bible de Jérusalem [1]. On n'a pas oublié le considérable et brillant ouvrage consacré par le premier au même sujet [2] : il nous avait tant intéressés, en dépit de son éclairage un peu unilatéral !

Le proverbe hébreu s'appelle *mâshâl*. On fait dériver le mot — on ne sait trop pourquoi — d'une racine qui signifie « dominer » (p. 8). L'idée fondamentale est celle d'un dicton populaire (d'où dérive maxime gnomique, puis discours) ; facilement le proverbe est caustique, d'où le sens d'épigramme, qui se développe en satire ; enfin pour forcer l'attention, le *mashal* a recours a un rapprochement ingénieux (énigme ; comparaison, qui se développe en parabole et allégorie). On saura gré aux auteurs, en une question si difficile, d'être restés prudents. Les dernières théories n'ont guère fait avancer la question, ni celle d'Hermaniuk (*Ami*, 1950, p. 233 ss.) qui voit dans le mashal de l'A. T. une « représentation symbolique », ni celle de J. Pirot qui, dans un alerte article des *Recherches de science religieuse* (1950, p. 565-580) s'attache au sens fondamental d'invective - sarcasme - reproche. Dom D. lui-même écrirait-il encore : « le mashal revient toujours à une comparaison » ? [3]

Excellente introduction où sont résumées les positions classiques. 9 recueils composent le livre, dont l'ensemble a été terminé probablement vers le V^{e} siècle. Le 1er recueil (I-IX) emprunte des thèmes d'exhortation au Deutéronome, Isaïe et Jérémie et marque ainsi une continuité avec la grande prédication prophétique ; le sage insiste sur le péché d'adultère et la fréquentation de la femme étrangère : viserait-il allégoriquement l'infidélité d'Israël envers son Dieu (p. 18) ? Il est plus simple de voir là un cas souligné de folie : l'insistance sur la fidélité à la femme de la jeunesse et une volonté de propagande monogamique expliqueraient en outre la présence du 9^{e} recueil (ch. XXXI : portrait de la femme idéale) sans qu'il soit nécessaire de faire de cette femme une personnification de la Sagesse (p. 126). — Les auteurs des 5 premiers recueils appartiennent aux sphères de la cour et de l'administration (p. 11). Cela ne paraît pas évident pour le 1er recueil (I-IX) ; et pour les 2^{e} (IX-XXII, 16), et 5^{e} (XXV-XXIX) il faut plutôt parler de collecteurs, car le fond de la sagesse qu'ils nous conservent semble d'origine rurale. Le 3^{e} recueil (XXII, 17 - XXIV, 22), auquel on peut joindre le 4^{e} (XXIV, 23-24), semble constituer un « manuel du parfait fonctionnaire » (p. 16). L'appellation réservée au 6^{e} recueil (XXX, 1-14), « credo de l'ignorant » (p. 17) semble moins heureuse, car nous avons là le thème de Job XXXVIII ss.

Les emprunts à la sagesse étrangère sont reconnus et même utilisés pour corriger le texte massorétique. La sagesse d'Amenemopé a servi de modèle au 3^{e} recueil, qui a résumé, transformé et corrigé sa source. Les pages 91 à 95 qui donnent des extraits d'Amenemopé sont précieuses pour suivre ce travail d'adaptation.

La traduction est savoureuse et drue ; il est heureux que le grand public ait accès, en une version si parfaite, à cette vieille sagesse créatrice d'équilibre et qui s'achève en religion.

5. — La traduction que le P. Pautrel, S. J. a donnée de *Tobie* [4] est une petite merveille. On sait que le texte original de ce livre est perdu et que nous en avons diverses versions assez divergentes. L'édition critique des Septante par Rahlfs (Stuttgart, 1935), donne intégralement et à part le texte du Vaticanus (c'est le texte dit « vulgaris » dont se sert l'Eglise grecque) et celui du Sinaïticus, que Pautrel a choisi comme le meilleur [5]. Ce texte est plus long, plein de jolis détails, mais il ne faut pas oublier que c'est une traduction. Le risque était de nous donner la traduction d'une traduction ! L'humanisme bien connu de Pautrel a évité cet écueil et c'est un plaisir neuf que nous avons pris à goûter des phrases alertes de ce genre :

II, 11-12 : « A ce moment-là, ma femme Hanna prit

[10] Voir cependant p. 169, à propos du Ps. CXXXI, rangé, on ne sait pourquoi, parmi les psaumes légalistes et sapientiaux. Même étonnement à propos du Ps. CXXXIII qui exprimerait, nous dit-on, un idéal un peu « père de famille » : en fait il exprime celui d'une communauté fraternelle, probablement celle des « pauvres ».

[1] Edit. du Cerf, 1951, 133 p.

[2] *Les scribes inspirés*, t. I, 1938 (Desclée de Brouwer).

[3] *Op. cit.*, p. 162.

[4] *Tobie*, dans la Bible de Jérusalem. In-8 de 55 p. Ed. du Cerf, Paris, 1951.

[5] C'est aussi l'opinion de Miller (Bible de Bonn), de Clamer (Bible Pirot). La Bible Crampon et celle de Maredsous traduisent la Vulgate.

du travail d'ouvrière, elle filait de la laine et recevait de la toile à tisser, elle livrait sur commande et on lui payait le prix. Or le 7 mars [6], elle termina une pièce et elle la livra aux clients. Ils lui donnèrent tout son dû, et de plus ils lui firent cadeau d'un chevreau pour un repas. »

(Clamer : « En ce temps-là, Anne, ma femme, travaillait en toutes sortes d'ouvrages de femme, qu'elle envoyait à ceux qui lui donnaient du travail, et ceux-ci lui en donnaient le salaire. Le septième du mois [Dyshos], elle coupa la toile achevée et l'envoya à ceux qui l'avaient commandée. Ceux-ci lui en donnèrent tout le prix auquel ils ajoutèrent un chevreau »).

VI, 12 : « C'est une enfant sérieuse, courageuse, très gentille, et son père l'aime bien ».

VII, 11 : « Maintenant, mon petit, je vais te parler franchement ».

Par un procédé ingénieux, et emprunté à certains romans policiers, le texte est coupé de petits titres suggestifs : Le déporté. L'aveugle. Le poisson. La tombe. Les noces. Les yeux.

L'introduction est courte et va à l'essentiel. P. répète la sentence de Robert : « On ne saurait déclarer impertinente la question de savoir si l'auteur n'aurait point voulu proposer son enseignement sous le voile d'une fiction ». Cet enseignement est double : l'amour de la famille et le sens de la Providence. A propos de l'amour de Tobie et de Sarra, on nous dit : « C'est un type d'amour sans passion, exorcisé dirait-on dans le sortilège de la famille. Il suffira d'ajouter une aura de prière à la rencontre nuptiale, pour aboutir à une représentation très élevée, chrétienne avant la lettre, du mariage » (p. 8). On a bien marqué les modèles bibliques du livre, notamment la Genèse, les points de rencontre avec le Livre d'Ahiqar (p. 10-11), mais on ne nous a rien dit du rapport avec le conte du Mort reconnaissant.

6. — La *Sainte Bible* Pirot-Clamer va — lentement — vers son achèvement. Le t. I manque encore (Genèse et Exode). Du tome VIII (*Petits prophètes et Macchabées*), la 2e partie vient de paraître [7]. M. Grandclaudon nous avertit que son commentaire était achevé et avait reçu l'*Imprimatur* (en 1948), lorsque parurent les volumes du P. Abel sur le même sujet (1948, 1949). La façon même d'orthographier le nom des héros — ici Maccabées, là Macchabées — et la dérivation qu'on en donne sont déjà des signes d'indépendance : G. pense que Macchabée signifie « *marteau* » et que Judas a reçu un surnom caractérisant sa vaillance, comme chez nous Charles Martel ; A. tient que « les surnoms des fils de Mattathias n'ont pas été donnés aux intéressés à la suite de leurs faits et gestes, mais bien dès leur enfance pour les distinguer des nombreux Jean, Judas, Simon, etc... qui vivaient autour d'eux » ; et, pour lui, Maccabée signifie « *désignation de Yahweh* ».

I Mac. couvre une période de 40 années (175 à 135 av. J.-C.), suit presque toujours l'ordre chronologique et s'intéresse aux événements militaires et politiques dans les rapports entre Juifs et nations païennes. L'auteur, un Juif palestinien, est un contemporain de l'épopée des 5 frères Macchabées ; il a inséré, de plus, dans son œuvre une série de documents officiels et de pièces diplomatiques qui font de ce livre « l'ouvrage le plus documenté de la Sainte Ecriture » (p. 13). Il a écrit en hébreu : « à l'époque asmonéenne, remarque Delcor, on a assisté à une véritable renaissance de la langue hébraïque, parallèle à la renaissance nationale. Un phénomène analogue peut encore s'observer aujourd'hui dans le jeune Etat d'Israël » [8]. Il a des réminiscences fréquentes de la phraséologie des œuvres historiques bibliques (p. 17) ; A. dira mieux : il les imite consciemment. Chaud partisan de la famille hasmonéenne, il admire ses exploits, qui sont attribués à l'aide divine. Il est plein de zèle pour la Loi et les anciennes institutions. Dans une de ses effusions poétiques (II, 57) il affirme la pérennité de la promesse faite à David. Qu'on n'en fasse ni un Pharisien, ni un sadducéen : ces distinctions n'existaient pas encore quand il rédigea son œuvre sous Jean Hyrcan. Il écrivit vraisemblablement entre 140 et 130 av. J.-C. Le texte original hébreu semble avoir disparu très tôt et nous possédons cette œuvre en grec.

Le grec est la langue originale de II Mac. L'auteur est un Juif alexandrin, à mentalité pharisienne (p. 128). Le contenu du livre ne correspond pas exactement à la période de I Mac. et couvre seulement une quinzaine d'années (176 à 161 av. J.-C.). Le héros principal est Judas Macchabée, qui a joué un rôle éminent dans l'institution des deux grandes fêtes de la Dédicace [9] et du Jour de Nicanor [10]. Comme toute la narration gravite autour de ces fêtes (p. 129), on peut dire que le livre est écrit à la gloire du Temple (p. 142). A chacune des fêtes correspond la mort d'un persécuteur : Antiochus IV Epiphane, et Nicanor. A. complètera tout à l'heure les « correspondances » qui entrent dans la construction de II Mac., mais d'ores et déjà on peut conclure avec G. que « la présentation et la succession des faits obéissent, par la volonté même de l'auteur, plus à l'ordre littéraire qu'à l'ordre chronologique » (p. 141). Il y a donc, dans l'examen du genre littéraire, la réponse à certaines divergences qu'on a notées entre II Mac. et I Mac. : pourquoi, d'ailleurs chercher entre les deux livres un accord plus strict qu'entre deux évangiles (*ibid.*) ? — L'auteur sacré résume un ouvrage en 5 volumes, composé par Jason de Cyrène, qui narrait les événements de 171 à 162 av. J.-C. Jason était probablement un Juif d'origine africaine venu à Jérusalem lorsque cette ville était encore sous la domination des Lagides (p. 131) ; il a assisté aux événements qu'il raconte et a eu en mains des documents d'archives (p. 133) ; on lui doit, au dire de G., un ouvrage « copieux et informé », « masse compacte, difficile à lire », d'une « valeur littéraire qui devait être assez mince » (p. 132). L'auteur de II Mac. — disons l'Abréviateur — a non seulement résumé et

[6] D'un... modernisme discutable !

[7] *Les livres des Macchabées*, dans la *Sainte Bible* de Pirot-Clamer, t. VIII, 2e partie. In-8 de 250 p. Paris, Letouzey, 1951.

[8] *Essai sur le midrash d'Habacuc*, p. 75.

[9] Anniversaire de la purification du Temple par Judas Mac. le 14 déc. 164 et de la réinstallation du culte normal. Fête appelée *Hanoucca* en hébreu et *Encœnia* (renouvellement) en grec. Mentionnée en II Mac., II, 16, 18 ; X, 3. 5, 7. Elle durait huit jours.

[10] Anniversaire joyeux d'une victoire de Judas Macchabée (I Mac., VII, 48 s. ; II Mac., XV, 36) sur Nicanor, général de Démétrius I, qui eut lieu en mars 160. La fête tomba en désuétude rapidement.

clarifié l'œuvre de Jason, en un style aisé et élégant, mais il a débordé l'ouvrage de son prédécesseur, surtout en ajoutant deux lettres préliminaires, adressés aux Juifs d'Alexandrie par la communauté de Jérusalem, la première en 124, la deuxième en 165 : ces lettres invitent à célébrer l'anniversaire de la purification du Temple et semblent contenir une polémique contre le temple illégal de Léontopolis érigé vers 170, en Egypte, par le descendant légitime du sacerdoce, Onias IV. — L'Abréviateur a bénéficié du charisme de l'inspiration pour faire son travail : ce travail ressemble — tant pour l'abrégé que pour les lettres — a « une vaste citation explicite » (p. 144) mais l'auteur a pris à son compte la *veritas rei citatæ*. Quelle est cette « *veritas* » dans le cas de la 2e lettre, c'est ce que G. montre dans un commentaire particulièrement soigné de II Mac., I, 10 - II, 18 (p. 151-159) : ce morceau contient un récit légendaire de la mort d'Antiochus Epiphane, reportée avant la purification du Temple ; une légende encore, ou haggada juive, sur la résurrection du feu sacré par Néhémie ; une autre sur le camouflage par Jérémie du mobilier cultuel ; un renseignement précieux sur la bibliothèque de Néhémie. — II Mac. peut avoir été écrit entre 125 et 63 av. J.-C. — L'auteur affirme la résurrection des morts, la réalité de sanctions dans l'autre vie, l'intercession des saints et l'existence des anges.

Nous aurions aimé trouver, en tête de ce bon ouvrage, un exposé historique d'ensemble sur la période couverte par les livres commentés. A la p 15 les dates seraient plus « lisibles » si elles étaient données dans le comput Julien.

7. — Nous avons déjà rendu compte (*Ami* 1949, p. 122 - 123) des *Livres des Maccabées* que le P. Abel a donné à la Bible de Jérusalem. C'était l'avant-goût d'un ouvrage considérable que l'éminent exégète devait consacrer au même sujet [1].

L'auteur de I Macc. qui a achevé son œuvre vers 100 av. J.-C. représente le type achevé du littérateur national (p. XXIV). Témoin oculaire des événements qu'il raconte, son histoire, comme celle de Dan., XI, s'intercale parfaitement dans le cadre de l'histoire générale (*ibid.*). L'exagération des effectifs militaires en présence vient de l'imitation des anciens récits de la conquête de Canaan ; une certaine latitude pour la teneur des discours mis dans la bouche des héros avant le combat ou à l'approche de la mort n'excède pas les habitudes des historiens classiques ; certains silences s'expliquent par les tendances de l'auteur : sadducéen il ne parle pas de la conduite de Jason et Menélas ; reconnaissant à Alexandre Basas de l'octroi du souverain pontificat aux Hasmonéens, il a dissimulé les tares de ce monarque. Il ne semble pas d'ailleurs que le P. Abel prenne à son compte ces explications (p. XXV) qu'il relève sans en donner personnellement de meilleure.

Les rapports entre l'œuvre de Jason de Cyrène et II Mac. constituent la question cruciale abordée par A. dans son Introduction (p. XXXIII ss.) : « il est difficile de distinguer, en général, ce qui provient de Jason de ce qui est du cru de l'Abréviateur. Aussi bien par la formule « l'Auteur » employée dans le courant du commentaire, faut-il entendre l'ouvrage tel qu'il nous est parvenu, sans référence spéciale à la source principale ou à la part de celui qui nous l'a transmise » (p. XXXIV). « Jason a fourni le fond et même le contenu » de II Mac. (p. XLI) et, suivant la suggestion de Moffat, les 5 divisions de l'Abréviateur, terminées par une formule analogue (III, 40 ; VII, 42 ; X, 9 ; XIII, 26 b ; XV, 37) doivent correspondre aux 5 livres de l'original (p. XLIV). A. a défini le genre littéraire de l'un *et* l'autre auteur : l'histoire pathétique *quo perturbantur animi et concitantur* (Cicéron) et dont voici quelques traits : « peintures aux vives couleurs, recherche de l'effet tragique, goût prononcé pour les prodiges, substitution de la rhétorique à la technique spéciale des hommes d'action, désir de piquer l'intérêt du lecteur sans négliger les artifices du style qui sous l'effort d'un talent trop poussé devient facilement guindé et boursouflé » (p. XXXVII). Les manifestations célestes en faveur des champions du Judaïsme se trouvaient déjà chez Jason, au dire de II, 21. Au reste Jason et l'Abréviateur sont porteurs d'une tradition historique sérieuse et à travers une forme littéraire propre à leur époque ils nous transmettent une information de grande valeur. Jason qui n'a eu que des sources orales peut avoir écrit vers le milieu du IIe siècle av. J.-C. et l'Abréviateur en 124, tous deux probablement à Alexandrie.

Ce dernier a écrit une sorte de geste de Juda Maccabée : « on estimera le procédé d'un auteur qui, voulant présenter son héros comme un météore, laisse de côté non seulement ses ascendants, mais encore sa défaite et sa mort, on approuvera le goût du lettré qui a su encadrer dans de justes proportions la figure de Juda restaurateur et conservateur du Temple » (p. XLI). C'est donc plus précisément, le Temple qui est le centre d'intérêt « L'ensemble du récit se répartit en 2 parties principales, division intentionnelle et pleine d'adresse, se terminant chacune par l'institution d'une fête : celle de la purification du Temple et celle du 13 Adar [2]. Avant la première, meurt un ennemi du Temple, Antiochus Epiphane ; avant la seconde, meurt un autre ennemi du Temple, Nicanor. En opposition à Epiphane se dressent les martyrs Eléazar et les 7 frères ; en face de Nicanor se dresse Razis. La 1re partie s'ouvre sous les auspices du saint grand prêtre Onias ; la 2e partie s'achève sur une victoire due aux prières du même grand prêtre passé à un monde meilleur » (p. XLIV). Les lettres préliminaires ont été ajoutées par l'Abréviateur lui-même, car elles corsaient le but du livre, qui est de démontrer le bien-fondé de la fête de la Dédicace (*ibid.*). Les 5 lettres conservées aux ch. IX et XI ont été également annexées à l'Epitomé : elles ne rendent pas le même son que les récits tirés de Jason (p. XLIII) ; le commentaire laisse pourtant entendre que ce dernier ne serait pas étranger à cette documentation (p. 428, 430).

L'apport théologique de II Mac. est signalé trop brièvement (p. XXXIV) [3] et le problème que pose le livre quant à l'inerrance n'est pas traité. Le point de vue n'est pas exactement le même que

[1] F. M. Abel, *Les livres des Maccabées*, coll. « Etudes bibliques ». Grd in-8 de 491 p. Paris, Gabalda, 1949.

[2] Voir ci-dessus p. 00, notes 9 et 10.

[3] Voir cependant *Excursus VIII* (p. 447-448) sur le sacrifice pour les morts.

chez Grandclaudon. Mais on ne dira jamais assez la richesse d'information qui donnera au théologien de bonnes bases de départ. On sent, à bien des reprises, que le P. Abel a arpenté en tous sens la Palestine : la tactique des maquisards maccabéens est imposée par la nature du pays, qu'il connaît si bien, et elle évoque des opérations plus récentes (p. 38) A. nous confie être arrivé là-bas en 1897. à l'âge de 19 ans (p. XXIX) : quelle belle vie laborieuse au service des Ecritures et qui a encore bien des promesses de fécondité !

8. — Guide, plein de compétence et de brio, l'abbé J. Steinmann nous a déjà introduits à beaucoup de livres bibliques. C'est aujourd'hui *Daniel* qu'il présente au grand public [4].

Après avoir évoqué le temps d'Antiochus IV Epiphane — le « tout fou », comme disaient les Juifs orthodoxes en jouant sur son nom — et son dessein de persécuteur contre le Judaïsme il marque bien ce que ce dessein avait de diabolique : l'Etat-Dieu qu'il veut construire « dernier avatar de la cité grecque et préfiguration de l'Empire romain, était-ce autre chose que l'humanité s'exaltant elle-même dans son désir d'hégémonie, dans le sensualisme de ses religions à mystères, dans son hystérie mégalomane ? » (p. 20). Ce péché a un nom dans la Bible et il s'exprime dans l'histoire de la tour de Babel, c.-à-d. de Babylone, et c'est pourquoi Babylone va servir de « décor fastueux au déploiement d'une « révélation », tantôt éblouissante tantôt ésotérique » (p. 24).

A la période indiquée, nous notons une double réaction devant la prétention d'Antiochus. Le sursaut de Judas Maccabée, qui prend les armes et le « maquis » : Judas et ses troupes étaient des conservateurs, tournés vers le passé héroïque d'Israël et qui rêvaient d'une résurrection politique du royaume de Dieu. Hélas ! « la révolte des purs aboutiraient à la décrépitude et à la corruption des derniers Asmonéens et du hideux Hérode » (p. 19). En revanche, l'auteur du livre de Daniel ne cherche pas la réponse à la persécution dans l'appel aux armes, mais dans l'appel à Dieu : il attend de lui l'eschatologie surnaturelle.

Témoin de l'introduction au Temple de « l'abomination de la désolation », c.-à-d. concrètement le culte de Zeus olympien, en 167 av. J.-C., cet auteur proclama sa foi en la victoire du vrai Dieu, mais en se servant de genres littéraires spéciaux.

Dan. I-VI ressortit au genre de la *haggada* histoire édifiante, dont les légendes des saints du Moyen-Age fournissent un bon exemple (p. 28). L'auteur fait revivre l'esprit d'un héros de l'Exil et nous avons déjà vu pourquoi il choisit, comme toile de fond, Babylone, la métropole de l'Anti-Dieu : Babylone c'est le moment idéal de l'histoire et le point idéal de l'espace où les personnages mis en scène pourront être présentés sous un éclairage de féerie (p. 24). Peut-être Steinmann exténue-t-il un peu ce qu'il peut y avoir ici ou là de souvenirs historiques et la folie bestiale (lycanthropie) de Nabonide méritait sans doute plus de considération (p 81) ; il est vraisemblable qu'elle est à la base de Dan. IV, 16-25 ; pour S. l'idée mise en image est celle de la déchéance qui suit l'*hybris* païenne : c'est une quasi-parabole. A propos de la fin tragique de Balthasar (Dan. V), l'intention de l'auteur inspiré serait de télescoper ce personnage avec celui d'Antiochus, en sorte que le sacrilège décrit — et puni — est moins celui de Balthasar que celui d'Antiochus (p. 90). Bref, Babylone avec ses héros a une forte saveur symbolique et le génie de l'auteur serait d'en faire, dans maints récits, le signe du paganisme, parce qu'elle en assura naguère la réalisation la plus achevée.

Dan. VII-XII est une apocalypse où le même auteur continue le même enseignement antipaïen. « Une apocalypse est un recueil pseudonyme de visions allégoriques représentant le destin du monde sous forme de lutte entre des puissances mauvaises, lutte qui se dénoue brusquement par un triomphe impromptu de Dieu, dans une catastrophe qui met fin au monde. L'inauguration de ce règne divin est accompagnée d'un jugement général des hommes et de la résurrection des justes » (p. 32).

Le morceau le plus célèbre de cette apocalypse est la prophétie des soixante-dix semaines d'années [5], qui préludent à l'ouverture des derniers temps (Dan. IX) : l'interprétation de S. est très nette et s'inspire — sans le citer — de Lagrange [6]. Le comput commence à 586 ; les 7 premières semaines s'arrêtent en 537 ; la 70e va de 171 à 163 : son début est marqué par le meurtre d'Onias III, sa moitié par l'installation de l'autel de Zeus dans le Temple (167), sa fin par la mort d'Antiochus ; les 62 semaines intermédiaires ne correspondent pas à l'histoire : mais l'auteur « ne prétend nullement au titre de chronologue ; il ne veut être qu'un prophète » (p. 136).

L'oracle-sommet du livre se trouve en Dan., XII, 1-4 où est affirmée la résurrection des justes. Car notre écrit ne contient pas seulement une théologie puissante de l'histoire, mais une théologie des fins dernières. S. l'esquisse (p. 175 ss.), avec les trois « moments » : jugement, apparition du « Fils de l'homme », résurrection des saints. On ne peut préciser l'ordre que l'auteur inspiré mettait entre ces événements (p. 175) ni s'il les croyait prochains : « les auteurs d'apocalypses avaient bien du mal à exprimer cette vérité que le triomphe de Dieu n'a pas de date ni de jour. Ils disaient parfois qu'il aurait lieu tout de suite et c'était une manière de supprimer le temps » (p. 179).

L'identité du Fils de l'homme semble un peu... riche : « il désigne à la fois un homme précis ; le Messie ; une dynastie : celle de David ou plus probablement la succession des grands-prêtres, un royaume, qui est toute la terre sanctifiée et dominée par Dieu ; enfin un peuple, celui des saints » (p. 177). S. est mieux inspiré quand au paragraphe suivant il dérive le caractère transcendant du Messie des origines mêmes du symbole : « car si l'auteur de Daniel a purifié son imagerie symbolique de tout polythéisme, il n'a nullement voulu retirer au Fils de l'homme le caractère divin qui était le sien, originellement dans son combat contre le chaos » (p. 177). — La résurrec-

[4] *Daniel* (coll. Témoins de Dieu). In-16 de 181 p. Ed. du Cerf, Paris, 1950.

[5] C'est une réinterprétation de Jér., XXV, 11 ; XXIX, 10, où il s'agissait de la durée de l'Exil de Babylone. P 118, c'est par erreur que S. fait prédire à Jérémie 40 ans.

[6] *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 494 à 520.

tion des justes les fait-elle vraiment accéder à une « déification » (p. 156), à une « divinisation », à une participation à la vie divine (p. 178) ? Ces formules n'anticipent-elles pas sur la révélation postérieure ?

II. — THEOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT

9. — Dom Jacques Dupont, O. S. B., vient de réunir quatre *Essais sur la christologie de Saint Jean* [7], qui intéresseront vivement théologiens et exégètes. Disciple de Cerfaux, il applique la méthode où ce dernier excelle [8] : chercher dans l'Ancien Testament les attaches de la pensée néotestamentaire, à l'exclusion des influences helléniques. Cette connexion des deux Testaments est une redécouverte de la critique contemporaine et ce n'est pas le moindre mérite du volumineux *Dictionnaire du N. T.* de Kittel [9] que d'aboutir à la réaffirmer. Donc enracinés dans la tradition religieuse d'Israël, les grands thèmes johanniques ont toute une histoire dont D. évoque la montée. On part des livres de l'Ancien Testament, on passe par le milieu des apocryphes Juifs, on s'arrête à l'Evangile synoptique et à la première prédication chrétienne, pour aborder enfin, ainsi informé, la pensée de Jean. Etudions deux de ses thèmes.

A. — Le thème de la parole est analysé selon ses divers aspects. La « parole » (*dabar*) est d'abord le message de Dieu, spécialité des prophètes (Jér., xviii, 18) ; elle porte en elle une puissance et réalise ce qu'elle dit (Is., lv, 10-11) ; par extension — « et une extension correspondante se produit dans l'idée qu'on se fait de l'inspiration » (p. 15) — toute l'Ecriture est considérée comme parole de Dieu, notamment la Loi, ainsi qu'il appert à la lecture du Ps. cxix. Jésus, lui, promulgue la parole de Dieu (Mat., xiii, 19 ; Luc, viii, 11), mais son message fondamental porte sur sa propre personne, si bien qu'annoncer « la parole » (Act., xviii, 5), être ministre de « la parole » (Act., vi, 2-4) c'est prêcher le Christ. La parole se présente dans l'Eglise primitive comme une donnée en soi : elle poursuit sa course (II Thess., iii, 1), s'implante dans les âmes avec une force intime (Jac., i, 21). Chez Jean, elle est essentiellement christologique : la parole, c'est ce que Jésus dit, ce que Jésus est : il faut à la fois la garder (Jo., viii, 51) et demeurer en elle (Jo., viii, 31-32). — L'A. T. présente la parole de Dieu comme source de vie. Il semble qu'ici D. aurait dû étoffer davantage le thème de la parole-nourriture : on ne le trouve pas seulement en Deut., viii, 3 (p. 22), mais en Jér., xv, 16 ; Ez., ii, 8 , Ps. cxix, 103 ; Prov., ix, 5 ; Eccli., xxiv, 21. La vie qui est promise est celle d'ici-bas, puis à un stade ultérieur du développement théologique, la vie éternelle : elle est donnée quand on prend pour norme la Loi, qui est parole divine (Lév., xviii, 5 : Gal., iii, 12). En Jean, la parole de Jésus est vie (Jo., vi, 63, 68 ; v, 24) elle a « un pouvoir de régénération, elle communique une vie divine » (p. 27). Ceci est parfaitement dit, et quand Jésus est appelé « Parole de Vie » (I Jo., i, 1) l'expression ne saurait revêtir un sens plus faible. Se substituant à la Loi mosaïque dont il revêt les attributs, le Christ est, en tant que « Parole de Vie », « l'expression concrète *et efficace* de la volonté divine du salut » (p. 295) : « Jean reprend une expression connue qui lui est familière ; il l'applique au Christ par identification concrète, non pour dire ce qu'il est en lui-même mais ce qu'il est par rapport à nous » (p. 29). — A la fin des temps, dans son rôle de Parole, il doit être l'exécuteur des impies (Apoc., xix, 13) ; ce passage où le nom de Logos ne se confond pas avec le nom écrit que nul ne connaît (Apoc., xix, 12) est tributaire de Sap., xviii, 14-16, où la Parole de Dieu, frappant les Egyptiens, est personnifiée dans son rôle vengeur. Je pense qu'on pourrait rapprocher Jo., xii, 48 : « Ma parole vous jugera ». — La parole de Dieu apparaît encore dans l'A. T. comme créatrice. Ici D. suit ce thème depuis Gen., i (*Dixit Deus... et factum est*) ; le Judaïsme sapiential a remplacé la parole par la Sagesse (Prov., viii, 22-30), dans un morceau qui, littérairement, a des attaches avec un récit de création ; puis est revenu avec Eccli, xxiv, 1-9 (en particulier ỳ. 3) à la notion de parole : la parole de Dieu exprimée dans la Torah (Eccli., xxiv, 23 ; Ps. xxxiii, 4-9 ; Ps. cxlvii, 15-20) est ce par quoi Dieu crée et gouverne le monde. C'est aussi (Eccli., xxiv, 22) la source de son salut. Ce rôle cosmologique — et même sotériologique — dévolu à la Loi, en vertu de spéculations juives, Jean le transfère au Christ. Ce processus de remplacement dispense de recourir à une influence grecque et D., qui adopte ici les conclusions de Tobac (p. 47), nous a donné sur le Logos du chap. i de S. Jean une idée exégétique qui emporte la conviction.

B. — Au thème de la *vie* il a réservé le plus ample développement (p. 107-232). L'A. T., avec son optique de rétribution terrestre qui persévère jusqu'au iie siècle av. J.-C. a insisté sur le « *vita vivet in terra viventium* » : c'est le sort — ou l'espérance — du juste ici-bas. D. n'a pas explicité, mais a suffisamment laissé soupçonner tous les harmoniques de la notion de vie : bénédiction (*beraka*, force vitale), paix (*shalôm*, libre épanouissement), lumière. On trouve ces valeurs associées au Ps. xxi ou en Bar., iii, 14. La durée indéfinie de la vie est une forme de souhaits hyperboliques (Ps. xxii, 27). On aurait aimé ici que D. montrât le thème de la vie terrestre en train de se messianiser, comme Guillet l'a fait dans ses *Thèmes bibliques* (p. 167 ss.). — Au iie siècle avant notre ère se fait jour chez les Juifs l'idée de la vie éternelle : accordée aux justes après leur mort, elle ne se terminera pas par la mort. Le milieu des apocalypses l'a affirmée en termes nets (Dan., xii, 1-3). Transposant les rêves de vie d'abord polarisés ici-bas, ce milieu a parlé d' « hériter » la vie éternelle, comme on « héritait » de Canaan (Hen., xl, 9) : l'expression sera gardée au temps de Jésus (Luc, x, 25). Un passage précieux de l'apocalypse d'Esdras (fin du Ier s. ap. J.-C.) nous donne une idée de cette transposition :

> Pour vous [les élus] est ouvert le paradis, est planté l'arbre de vie, est préparé le temps futur, est préparée l'abondance, est édifiée la cité, est établi le repos, est prête la bonté, est préparée la racine de sagesse, est

[7] *Essais sur la christologie de saint Jean. Le Christ Parole, Lumière et Vie. La Gloire du Christ.* 319 p. Ed. de l'Abbaye de St-André, Bruges, 1951.

[8] Voir notamment *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* où l'Eglise du Christ et montrée rattachée à l'Eglise du Désert.

[9] 5 volumes parus (jusqu'à la lettre π).

scellée la maladie, est abolie la mort, est disparu le sheol, est en fuite la corruption, est oubliée la souffrance, est manifesté enfin le trésor d'immortalité [10].

L'évolution capitale de la notion de vie est claire aussi dans la Sapience (v, 14-15) : il semble toutefois que D. aurait pu mieux souligner ce qui est le centre de cette vie : en v, 15, faut-il traduire : « leur récompense [des justes] est aux mains du Seigneur » ou « dans le Seigneur est leur récompense » (Weber) ? La 2e traduction, sur laquelle hésite Osty, ne rend-elle pas mieux la nuance d'intimité dont témoigne le livre ? On aurait aimé qu'ici D. fit entendre les aspirations consonnantes du mystique : Ps. XLIX, 16 ; LXXIII, 23-25. La vie future réservée aux justes n'est-elle pas plus « qu'une image idéalisée de la vie d'ici-bas » (p. 130) ?

Il reste qu'elle est eschatologique, toute entière réservée pour l'au-delà. Dans les Synoptiques et les Actes, la vie éternelle est encore une grandeur eschatologique (Mat., VII, 13-14. Act., XIII, 46). Et pour S. Paul il en est souvent ainsi, notamment dans les Pastorales : la vie éternelle suivra le jugement dernier (p. 134-136). Mais est-ce là tout S. Paul ? Ne songe-t-il jamais à faire de la vie chrétienne ici-bas une anticipation réelle de la vie future ? Son expérience chrétienne est-elle à ce point *emprisonnée* dans les schémas traditionnels ? Il est remarquable que D. ne fait pas état de textes comme Phil., I, 21 ; I Cor., XV, 45 ; II Cor., IV, 11.

Quand on aborde et quand on quitte S. Jean, on apprend que la « vie éternelle » ne devient pas avec l'apôtre « vie surnaturelle, vie spirituelle » (p. 184), « vie de l'âme » (p. 187), « communication de la vie même de Dieu » (p. 198), « vie de la grâce, vie mystique » (p. 228). « Lorsque S. Jean parle de la vie, on rencontre très généralement dans le même contexte les idées de jugement, de résurrection, de perdition : autant de rappels de thèmes *eschatologiques* » (p. 227). « Jean parle de la vie éternelle en fonction de conceptions bien déterminées ; empruntées à la littérature apocalyptique juive, elles étaient devenues courantes dans le judaïsme au début de notre ère » (p. 226). La possession de la vie est celle « d'un bien qui nous est promis » (p. 219). « Actuellement la vie éternelle reste un objet de certitude plutôt qu'un objet d'expérience : exactement comme le salut, la résurrection, la glorification » (p. 220).

On se demande pourquoi D. met tant d'acharnement à affirmer que cette vie est « intrinsèquement eschatologique » (p. 227) [1] quand dans une page éclairante, la dernière (p. 231) on nous donne enfin une clef de lecture : avec Jean — et cela vaut aussi pour Paul — « c'est tout l'événement eschatologique qui se déplace », il est présent au centre de l'histoire et pénètre les âmes. Alors il faudrait se demander si le schéma eschatologique n'est pas introductif à quelque chose de plus profond. Le développement d'un thème biblique comporte des mutations et dans les vieilles outres il arrive qu'un vin nouveau soit versé. La méthode des thèmes est exégétiquement l'une des plus fécondes : nous voudrions que l'auteur reprenne l'étude du thème de la vie en éclairant mieux sa marche.

10. — C'est de Belgique également que nous arrive un beau volume sur *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* [2]. C'est une thèse de maîtrise, guidée par L. Cerfaux. L'auteur, A. Descamps, professeur au Grand Séminaire de Tournai, a donné dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* l'article « *Justice et justification* » et sa thèse s'insère dans ce vaste panorama auquel il renvoie souvent. Il nous prévient lui-même que « l'extrême dispersion des textes étudiés a pour effet de donner à la présente étude un caractère que d'aucuns jugeront peut-être trop analytique » (p. IX).

Cette crainte — qui n'est pas chimérique — l'a amené à introduire son travail par un exposé d'ensemble où il marque les idées directrices qui lui ont fait grouper les textes. Ces idées sont dans le prolongement des doctrines biblique et judaïque de la justification.

Or ces doctrines font état d'un double schéma. L'A. T. parle tantôt d'une justice « *élective* », tantôt d'une justice « *rétributive* ». Les deux courants ne s'ignorent pas l'un l'autre, le moins religieux est même intégré dans l'autre, mais il importe de bien marquer leurs orientations respectives.

L'A. T. expose l'activité salvifique de Dieu en faveur du peuple qu'il s'est choisi. Son attitude est essentiellement une initiative. « La faveur divine descend gratuitement sur le peuple élu, auquel est demandée, comme allant de soi, la fidélité à son Dieu » (p. 17). Telle est la théologie de l'Alliance, basée sur la grâce et l'élection. Le vocabulaire de justice a sa place, parmi d'autres vocables, dans cette ligne : pour son peuple Dieu manifeste ses « justices » (Jug., v, 11 ; I Sam., XII, 6 ss), sa « justice » (Os., II, 21 ; Ps. XXXVI, 11 ; Is., XLVI, 12 ss. et très souvent dans la 2e partie d'Isaïe) : le concept inclut l'idée de puissance divine et de fidélité de Yahvé à l'Alliance. Dans cette optique, Israël est d'abord tout entier un peuple pur et l'antithèse « justes - pécheurs » exprime l'opposition entre le peuple élu et ses ennemis. A l'égard de ces derniers, la justice divine est vindicative. Quant à Israël, le châtiment mérité par ses péchés ne peut être que médicinal, éducatif, donné en vue du pardon ; et si, à partir du VIIIe siècle, les péchés sont trop nombreux et trop graves et méritent, au point de vue des prophètes, un châtiment définitif qui met Israël au régime de la justice vindicative, cependant la théologie de l'Alliance est sauvegardée par le thème du « Reste » : un groupe idéal de fidèles demeurant l'objet de la miséricorde de Dieu. Ce plan divin, qui est « la veine profonde de la pensée israélite » (p. 20), s'achève par une consommation eschatologique où les membres du peuple de Dieu sont sauvés et les peuples païens détruits. — Nous avons là une doctrine de la justification apparemment complète en son ordre. Appelons-la conception « descendante » ou « antécédente ». Dans cette conception « la loi est mise au service de la religion de l'élection et considérée

[10] IV Esd., VIII, 52-54. Traduction originale de l'auteur (p. 122) il y a dans ce passage une transposition des thèmes messianico-paradisiaques.

[1] Le mot « eschatologique », à force d'être répété, finit par produire une sorte d'obsession.

[2] In-8 de XX-335 p. Publications universitaires de Louvain, 1950.

comme une nouvelle faveur de Yahvé envers son peuple (p. ex. Is., XLII, 21) » (p. 16).

Mais un autre système est à l'œuvre dans l'A. T., celui de la justice « rétributive » ou « légale », régi par la loi de l'équivalence. Dans cette conception « tout se passe comme si Dieu lui-même était soumis à la norme de l'équivalence ; c'est en toute impassibilité que le législateur prévoit le châtiment du délinquant, comme d'ailleurs l'acquittement de l'ayant droit » (p. 21, 303). « Observations et manquements sont portés en compte pour y être respectivement additionnés » (p. 22). Au bout de ce système, il y a la notion de « jugement particulier » de notre théologie, la notion d'œuvres méritoires, de satisfaction pour le péché. La religion légale vise à l'accomplissement des bonnes œuvres : la justice y est « un programme humain plus qu'un bienfait divin » (p. 23) : c'est la conception « ascendante » de la justification. De soi elle ne postule aucune histoire véritable, orientée et progressive, mais dans le judaïsme tardif la justice des œuvres apparaît, en fait, en connexion avec le jugement eschatologique.

Les documents néo-testamentaires prolongent cette double économie de la justice. La première se trouve affirmée en Tit., II, 11-14 ; III, 4-7 ; la deuxième en Mat., V, 17-20 qui laisse apparaître la justification dans le cadre de la Loi nouvelle. « Le parallélisme antithétique de ces deux schémas est presque parfait » et l'on pourrait, en schématisant, « développer une opposition entre religion et morale, élection et universalisme, prédestination et mérite, peuple et individu, histoire et droit, théocentrisme et anthropocentrisme » (p. 24-25). Cependant il serait artificiel de procéder à un exposé séparé des deux systèmes, car les premiers chrétiens n'ont pas eu deux conceptions de la justification. Comme dans le Judaïsme, le système légal a été intégré dans une économie historique : la Loi nouvelle est « mise au service d'une pensée religieuse caractérisée par une conscience renouvelée des interventions salvifiques de Dieu sur le monde » (p. 25) : la tension entre les deux éléments considérés se résout dans une intégration de l'élément « légal » dans l'élément « historique » (p. 28).

C'est cette tension et cette intégration que D. étudie. La constance de ces deux éléments atteste « le danger de certaines conceptions unilatérales qui restent en honneur, hélas, chez beaucoup d'auteurs protestants » (p. 306). La prédestination à l'état pur n'a jamais été une doctrine biblique suffisante : elle a toujours composé.

L'étude est menée en 3 étapes.

La première est le temps de l'inauguration du salut. A ce niveau [3], le mot *kérygme* caractérise le genre littéraire dominant : le kérygme est l'annonce joyeuse du salut ; de caractère impersonnel et missionnaire ; il se revêt assez facilement de traits apologétiques et polémiques. La confession de foi en dérive : elle est, pour les fidèles, la sédimentisation d'un message originairement missionnaire.

S. Paul a beaucoup insisté sur l'initiative divine miséricordieuse, dans l'Epître aux Romains, où « la justice de Dieu » signifie son activité salvifique [4] Le christianisme commun applique l'expression au Christ dans le même sens en II Pet., I, 1 s. Le titre messianique *le juste* rencontré en Act., III, 14 ; VII, 52 ; XXII, 14, fait allusion à une justice de prophète, synonyme de puissance salvifique : nous sommes dans le prolongement de la justice miséricordieuse de Dieu. Concrètement, le privilège des pécheurs dans l'accès au Royaume montre à l'œuvre cette miséricorde : le publicain est justifié, le pharisien non (Luc, XVIII, 9 ss.) ; Jésus n'appelle pas les justes (= les pharisiens), mais les pécheurs, parce qu'ils ont une qualité religieuse essentielle, à savoir l'humilité (Mat., IX, 13). L'économie de la miséricorde s'affirme ainsi. — La promulgation d'une Loi nouvelle place la justification sous le signe de la justice rétributive de Dieu : on est dans la ligne d'une religion de la Loi, mais Mat., V, 17, éclairé par Rom., VIII, 4, atteste une innovation en profondeur : il s'agit d'observer parfaitement la Loi, dans un esprit tout nouveau défini par l'ensemble de l'Evangile (p. 128-131).

La deuxième étape est celle où Dieu, sans cesser d'agir, demande la collaboration étroite de l'homme. La parénèse, ou prédication morale (et son dérivé, la catéchèse) sont les genres littéraires qui caractérisent cette période intérimaire où l'homme « fait son salut ». — La vie chrétienne reste sous le signe de la miséricordieuse justice de Dieu. La communauté la plus ancienne n'envisageait pas l'éventualité du péché grave [5], mais celui-ci n'a pas tardé à s'installer, posant le problème d'une nouvelle pénitence et d'un second pardon : il est attribué à la « justice » (= miséricorde) de Dieu en I Jo., I, 9 ; à l'intercession et au plaidoyer céleste de Jésus, « juste », en I Jo., II, 1 s. L'exégèse des paraboles de la miséricorde (Luc, XV) est un peu laborieuse : D. leur donne un sens purement pastoral : les pécheurs sont des chrétiens infidèles, les justes des fidèles. « Le pécheur bénéficie donc une nouvelle fois, même après son entrée au royaume, de la miséricorde divine » (p. 154). Quant au juste, il est dans la voie normale du salut. Toutefois D. estime possible que « saint Luc, en insérant les 3 paraboles dans le cadre des rapports entre Jésus et les pharisiens, ait appliqué à ceux-ci les traits défavorables du portrait de l'aîné » (p. 157). On fait même l'hypothèse (p. 156) qu'elles furent « prononcées par Jésus à l'intention des Juifs en général et dans le but de provoquer la première conversion, c.-à-d. l'entrée au royaume » [6]. — Les chrétiens sont donc sous la mouvance de la justice miséricordieuse de Dieu. Ils doivent, de plus, réaliser la nouvelle justice dont le Sermon sur la montagne est l'exposé. Les pages

[3] Nous employons la formule même de D. qui l'affectionne particulièrement au point qu'elle revient jusqu'à 3 fois en certaines pages (p. 121 : « au niveau de la communauté », « au niveau de la vie de Jésus »). La formule, nous a-t-on dit, serait d'origine médicale. Son abus, et même son emploi, n'est pas très français.

[4] Rom. I-III. Voir S. Lyonnet : *De « Justitia Dei » in Epistola ad Romanos* (extrait de *Verbum Domini*, 1947, 52 p.).

[5] P. 136-137. La formule du *Pater* dans S. Luc peut refléter un état plus tardif de la pensée chrétienne que dans S. Matthieu. Chez ce dernier, la 5e demande ne se rapporte pas explicitement à des péchés proprement dits, mais à des « dettes ».

[6] L. Cerfaux rapproche la parabole de l'enfant prodigue de Mat., XXI, 28-32 ; pour lui le fils aîné représente les pharisiens : *Trois réhabilitations dans l'Evangile*, dans *Bull. des Facultés catholiques de Lyon*, 1950, p. 7.

que D. lui consacre sont parmi les meilleures du livre (p. 164 ss.) : on lira ce qui est dit des thèmes de pauvreté spirituelle, de faim et de soif des biens spirituels ; de la définition de la justice [7], leitmotiv du Sermon, comme le résumé de tous les devoirs chrétiens [8] ; de l'imitation de Dieu. Une description du travail missionnaire dans S. Matthieu, éclairée par la Didachè, fait préciser le sens du couple « prophète-juste » en Mat., x, 41 : le juste, titre archaïque, s'applique aux docteurs chrétiens. On nous renseigne encore sur le titre de « justes » donné aux frères chrétiens dans Act., xiv, 2 (Codex Bezæ) comme désignation de la communauté : ce titre hérité de la Synagogue n'a pas prévalu ; d'ailleurs Mat., archaïque et réaliste, a insiste moins sur la communauté idéale, à la manière de S. Paul, que sur la communauté réelle, composée de justes et de pécheurs (paraboles de l'ivraie et du filet).

La troisième étape de l'économie néotestamentaire comprend les événements eschatologiques. Elle évoque le jugement. « La proclamation de la Loi nouvelle et la pratique de la justice chrétienne aboutissent à un jugement sur les œuvres, de type individuel, conforme à la justice stricte ou rétributive de Dieu ». Toutefois l'apocalypse déborde ce cadre en tant qu'elle parle de la justice divine manifestée au « jugement général » qui clôt l'histoire sainte. Ici la justice punitive de Dieu prend les caractères d'une guerre plutôt que d'un jugement : elle aboutit à l'anéantissement des ennemis de Dieu et à la glorification du peuple des saints. Les catégories judaïques sont conservées fidèlement. — Toutefois cette attente apocalyptique compose avec des thèmes centrés autour de la justice rétributive : l'insistance sur de petit nombre des élus, le caractère inéluctable du jugement sur les œuvres, notamment de charité (Mat., xxv) ; la résurrection regardée comme préalable au jugement des justes et des injustes.

Cette analyse un peu longue nous semble méritée par cette belle étude. Nous aurions voulu y relever encore les indications qui sont données au début sur la méthode d'aborder les textes, qui tient grand compte des fonctions de la communauté.

11. — L'élégant petit volume que Mgr Weber, évêque de Strasbourg, vient de consacrer à *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament* [9] porte en sous-titre « étude exégétique et apologétique » ; on aurait pu ajouter « pastorale », suivant les meilleures traditions homélitiques des Pères, car le ton en est simple et convaincant. Nos frères protestants, qui sont aussi visés, apprécieront cette manière de dégager des textes l'essentiel du dogme marial, de juger iréniquement certaines manifestations de la dévotion populaire (p. 11 ss.) et même, pensons-nous, de poser les relations entre Ecriture et Tradition (p. 18). L'essai qui veut rester élémentaire (p. 19) étudie tous les textes mariaux du N. T. On retrouvera là le professeur d'exégèse d'Issy, avec son goût de la clarté. Tout au plus pourrait-on regretter que tel détail n'ait pas été plus éclairé : à la p. 25, le « réjouis-toi » de la salutation angélique (Luc, i, 28), qui commence un morceau qui est un véritable tissu de références messianiques, ne nous renvoie-t-il pas à la joie messianique (*Lætare Jerusalem*... etc.) ? La préhistoire du *Magnificat* ne retient pas l'auteur : cependant elle aiderait à mieux situer Marie dans la ligne la plus mystique de l'A. T., celle des « pauvres de Yahvé » : un jour Marie a concrétisé en elle toute leur aspiration, c.-à-d. l'attente la plus pure de la Synagogue. C'est par ce biais peut-être qu'il serait possible de renforcer une affirmation qui étonne tout de même un peu : à propos d'Apoc., xii, 4 ss., où il est parlé de la Femme mystérieuse qui donne naissance au Messie dans les douleurs de l'enfantement, on écrit : « il nous semble impossible de ne pas reconnaître également dans cette Femme la Vierge Marie, et cela non pas en spiritualisant le texte, mais au sens littéral » (p. 119). La Femme n'est-elle pas la communauté biblique ? mais Marie en résume l'élan. Nous ne pensons pas qu'au sens littéral on puisse soutenir davantage.

III. — DIVERS

12. — Le 24e fascicule (*Kalt - Langdon*) du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* a paru fin 1950 [1]. Il contient une vingtaine de notices biographiques, parmi lesquelles il faut signaler celle consacrée au *P. Lagrange* (L. H. Vincent). Quatre articles : celui du P. Henry, S. J., professeur à l'Institut cath. de Paris, sur la *Kénose*, qui ne compte pas moins de 150 colonnes ; malgré l'intérêt de la question (Phil., ii, 6-11), n'est-ce pas laisser exagéré ? Naguère, il est vrai, feu M. Bonnetain avait aligné 620 colonnes sur le sujet intarissable de la Grâce... M. Trinquet, professeur au Séminaire d'Issy, étudie les *Kérubim* ; L. Cerfaux le titre de *Kyrios* ; A. Gelin, les *Lamentations* de Jérémie.

Nous souhaitons que le rythme de publication s'accélère : ne pourrait-on pas sortir deux fascicules annuels ?

13. — L'*Ami* a signalé dans une vue d'ensemble (1950, p. 19-21) l'importance des « *manuscrits de la Mer Morte* », découverts dans l'été de 1947 et a pris parti (1951, p. 101-103) contre l'étrange exposé de Dupont-Sommer qui y décela « le christianisme avant le christianisme ». Tour à tour le P. Bonsirven [2], le P. de Vaux [3], le P. Lambert [4] sont entrés en lice et nous ne pensons pas qu'il reste grand chose de la construction aventureuse du professeur parisien.

Un jeune exégète, l'abbé Delcor, nous rapporte de Terre Sainte une étude solide sur ce sujet qui a passionné l'opinion [5]. Elle débute par la narra-

[7] Avec J. Pirot, D. regarde les mentions de « justice » en Mat., v, 3, 6, 10 comme des additions.

[8] Mt., vi, 1 : « votre justice » ; Goguel : « vos devoirs religieux » restreint trop.

[9] In-16 de 132 p. Edit. Alsatia, Paris, 1951. — Nous parlerons quelque jour de l'apostolat biblique catholique qui s'exerce à Strasbourg, sous la direction de Mgr Weber et de M. le chanoine Elchinger.

[1] In-4, Paris, Letouzey, 1951.

[2] *Révolution dans l'histoire des origines chrétiennes ?* dans les *Etudes*, janvier 1951, p. 213-218.

[3] Dans la *Vie intellectuelle*, 1951, p. 583 ss. On trouvera du même, un examen critique de la position de Dupont-Sommer dans *Rev. bibl.*, 1951, p. 437-443.

[4] Dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1951, p. 385-398 (en collaboration avec G. Vermès).

[5] *Les manuscrits de la mer Morte. Essai sur le Midrash d'Habacuc.* In-8, de 84 p. (coll. « Lectio divina », n. 7). Ed. du Cerf, Paris, 1951.

tion des fouilles et l'exposé des données archéologiques qui permettent de dater les plus récents manuscrits de la fin de l'époque héllénistique ; suit la traduction annotée du midrash d'Habacuc : C'est un écrit de consolation bâti sur les deux premiers chapitres de ce prophète ; l'auteur, un Pharisien, épingle sur le texte sacré, des commentaires fantaisistes qui seraient précieux, s'ils étaient moins obscurs, pour éclairer l'époque où il vivait ; « s'adressant à un milieu fermé, il procède par allusions, à mots couverts, difficiles à saisir pour l'exégète moderne, mais suffisamment clairs pour les membres de la Secte » (p. 77-78) à qui il vint donner espérance.

Après une critique foncière de la théorie de Dupont-Sommer, M. Delcor donne une interprétation positive de l'écrit, en développant une suggestion du P. de Vaux : le milieu historique des manuscrits est l'époque d'Alexandre Jannée.

Cet Asmonéen, qui régna de 103 à 76 av. J.-C., est le premier qui ait pris le titre de roi : son premier nom, Jonathan — celui de l'ami de David (I Sam., XIX-XX) — était un programme de fidélité ; mais usurper le titre de roi n'était-ce pas trahir l'alliance faite par Dieu avec la dynastie davidique (p. 64-65) ? Alexandre fut guerroyeur et prit à sa solde des mercenaires grecs : il y a dans le midrash des allusions : ses combats contre les Ptolémées, les Antiochus et les Nabatéens (p. 59-61). Cupide, buveur, débauché, son plus grand péché est d'avoir persécuté la communauté des Pharisiens — les « pauvres ». Ce roi, descendant des Maccabées était prêtre, bien que son bras fût plus fait pour l'épée que pour l'encensoir. Dans l'Empire séleucide en décomposition (= les *Kittim*), il se tailla un royaume, mais au prix de combien de cruautés et de haines. Le midrashite lui donne le titre de « Prêtre impie » en pensant au sort qu'il réserva à ses opposants les Pharisiens : crucifixion et exil (p. 67-68). Ces « sectaires » ont avec eux un personnage, que D. n'a pas réussi à sortir de l'anonymat et qui est appelé le Maître de Justice : « dans la mentalité des membres de la secte, ce personnage auquel on témoigne une grande vénération et sur qui on fonde de grandes espérances, est considéré comme un Messie » (p. 69). Il jugera, dans le futur les nations et son ennemi le Prêtre impie. Il porte le titre d'Elu. Un épisode de l'histoire intérieure de la secte revit dans ce commentaire d'Ha., II, 15 (« Malheur à qui fait boire son prochain, répandant sa fureur et aussi des boissons enivrantes pour regarder leurs fêtes »):

« L'explication de ceci concerne le Prêtre Impie qui a persécuté le Maître de Justice, pour le dévorer dans l'emportement de sa fureur. Il a voulu son exil et au temps de la Fête de repos, le Jour de Kippur, il s'est manifesté à eux pour les dévorer et pour les faire trébucher, un jour de jeûne, qui est pour eux un sabbat chômé (col. XI, 4-8) ».

L'hypothèse que nous venons de résumer nous a paru très cohérente et très solide. Elle repose sur une traduction du texte qui a profité des faux-pas et discussions antérieurs. Elle s'appuie aussi sur la méthode des parallélismes littéraires, qui permet d'évoquer le milieu de l'auteur, par considération des thèmes présents à la fois dans son œuvre et dans les œuvres contemporaines (Psaumes de Salomon, Paraboles d'Hénoch).

14. — La collection « L'Orient ancien illustré »[6] contient un petit livre de A. Dupont-Sommer sur *les Araméens*[7] qui sera fort utile aux biblistes. Les Araméens apparaissent fréquemment dans la Bible, surtout dans les récits sur les patriarches ; à l'époque de David-Salomon ; puis lors de cette « guerre de Cent ans » au cours de laquelle Elie et Elisée sont en scène. Mais ces indications restent sporadiques et il nous manquait en français un guide pour les rattacher les unes aux autres. Avec patience et clarté, D.-S. esquisse l'histoire politique de ces enfants du désert, qui une fois sédentarisés n'ont jamais réussi à créer un grand empire. On les trouve en Basse-Babylonie, en Mésopotamie et surtout en Syrie, où ils tinrent en échec, au début de leur expansion, les rois d'Assyrie et créent des difficultés à leurs voisins israélites. On trouvera çà et là une bonne traduction des inscriptions araméennes : celle de Kilamû, roi de Samal (2e moitié du IXe s.) (p. 42-43), celle de Zakir, roi de Hamat (fin IXe s.) où ce personnage se donne le même titre « Je suis un homme humble » (p. 46) que Zacharie, IX, 9 au Messie.

Pages très intéressantes sur la langue araméenne qui semble bien constituée, comme langue originale, dès le Xe siècle av. J.-C., qui gagne du terrain sur les cunéiformes assyriens et est en passe de devenir langue internationale vers la fin du VIIe s. A l'époque perse, elle est vraiment langue d'empire. A la p. 99 on nous relève les passages araméens de la Bible, mais on ne nous dit pas si un aramaïsme est toujours un indice d'époque tardive.

Les Araméens sédentaires sont essentiellement assimilateurs. D'où le caractère peu original de leur civilisation et de leurs croyances. Dans l'excellente revue qui est faite de leur panthéon (p. 106-115), on notera l'emprunt qu'ils ont fait du nom de Yahvé : celui-ci apparaît dans les noms théophores Yaubidi (= Y. est mon secours), Azriyau (*id.*), Gayah (= Y. est élevé), tous portés par des rois du VIIIe siècle.

15. — M. Alliot, professeur d'égyptologie à l'Université de Lyon, vient de publier une très savante thèse sur *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*[8]. En 1934, Chassinat achevait l'édition des textes et tableaux provenant du temple d'Edfou, édition commencée en 1897 et qui ne comprend pas moins de 14 vol. in-folio. M. Alliot a fait sur place, en 1937 et 1939, un certain nombre de vérifications et nous donne, au cours de son travail, des traductions inédites. L'époque étudiée va de 237 à 57 av. J.-C., c.-à-d. de la pose de la première pierre à l'achèvement de la décoration du pylône d'entrée. Car un certain nombre de temples furent rebâtis après la période persane par les soins d'un clergé qui connaissait l'architecture et les traditions religieuses. Des prêtres supérieurs, théologiens et liturgistes, y conduisaient

[6] Chez A. Maisonneuve (Paris). Dans cette collection ont paru : Ch. Virolleaud, *Légendes de Babylone et de Canaan* ; E. Cavaignac, *Les Hittites*. On y annonce un livre de l'abbé Starcky sur *les Palmyréniens*.

[7] Paris, 1949.

[8] Le Caire, 1949. La première partie a seule paru ; la seconde est sous presse. L'auteur a résumé le tout dans la *Revue d'histoire des religions*, 1950, p. 59-104.

les cérémonies avec une précision extrême, qu'A. a reconstituées avec une acribie minutieuse et, on le sent, avec une sympathie dont seul, peut-être, un croyant est capable. Les pages sur la vie spirituelle des prêtres égyptiens mériteraient une audience plus large que celle des spécialistes (p. 181-195). Et parlant du bon peuple des campagnes d'Edfou, A. note : « Force nous est de constater que les gestes de sa foi ont pu avoir une valeur pour tous les hommes. Parmi les coutumes, langage muet de sa piété, beaucoup ne mourront pas avec les croyances qu'elles exprimaient. »

Les gestes du service cultuel journalier sont étudiés ; puis ceux des fêtes mensuelles ; enfin ceux des fêtes annuelles. Ces dernières comportent de grandes processions hors du temple : les saintes images sont acclamées par la foule qui chante et danse au rythme de tambourins ; elle prend sa part des repas de communion et prête son concours aux cérémonies proches du sanctuaire ; des confréries pieuses, composées de simples laïques, sont particulièrement actives. Mais en dehors de ces fêtes annuelles, le culte reste à l'intérieur du temple. Le service journalier se fait à l'aube, à midi et à la dernière heure du jour. Avant l'aube, l'offrande journalière a été préparée et une bête de boucherie abattue. On introduit les offrandes (gâteaux et pains, légumes et fruits, viandes et volailles) dans le *pronaos*, après les avoir purifiées par bouffées d'encens. Au fond du *pronaos*, il y a le sanctuaire encore fermé. Un seul officiant y pénètre, au moment où le soleil apparaît au-dessus de l'horizon oriental. Au fond du sanctuaire, se trouve le grand *naos* de granit noir, qui renferme la statue du culte. L'officiant écarte le voile et contemple l'image divine, lui impose les mains et par quatre fois encense et se prosterne pour adorer le dieu. Puis il dépose sur un autel-table, au pied du *naos*, les pains de proposition. Après le repas du dieu, c'est sa toilette : le prêtre touche le dieu sur la tête avec une goutte d'huile. Suivent des purifications. Puis l'officiant se retire, ferme et scelle la porte du sanctuaire, y laissant se consumer de lui-même le cierge qui a éclairé cet office secret. Chacune de ses démarches liturgiques était accompagnée d'une courte formule, qu'il devait savoir par cœur. Au même moment, sur cette même terre d'Egypte, au temple juif de Léontopolis [9] s'exécutaient des rites, importés eux-mêmes de Jérusalem et qui présentent avec ceux d'Edfou des analogies évidentes. La disposition des lieux, l'usage de l'encens et des pains de proposition, l'abattage des victimes hors du sanctuaire sont des traits communs. Mais Yahvé n'avait pas de statue et dans le saint-des-saints le grand-prêtre entrait seul, une seule fois l'an [10].

Les prêtres égyptiens pouvaient lire sur les murs ou les colonnes des instructions théologiques et morales qui expriment l'idéal sacerdotal, sous l'invocation générale de Maât, le Bien que désirent les dieux :

« O « chapelain » du Faucon de l'Or , « garde du secret », « prêtre-pur du Dieu » à Edfou, et quiconque entre par cette porte ! Qu'on se garde d'entrer en état d'impureté, car dieu aime la pureté plus que des millions d'objets précieux, plus que des centaines de millions de pièces d'or ! Ce qui le rassasie c'est Maât » (p. 183).

« Tournez vos regards vers cette demeure en laquelle sa Majesté divine vous a placés. Quand il navigue au ciel, c'est en regardant ici-bas : et il en est satisfait, selon qu'on observe sa loi ! Ne vous présentez pas en état de péché ! N'entrez pas en état de souillure ! Ne dites pas de mensonge en sa demeure ! Ne détournez rien des approvisionnements ! Ne levez pas les taxes en lésant le petit en faveur du puissant » (p. 184-185).

« Ne soutenez pas mensonge contre vérité en invoquant le Seigneur ! Vous qui êtes gens d'importance, ne passez point de longs temps sans une invocation vers lui, quand vous êtes déchargés de lui présenter les offrandes et de le louer dans son temple ou à l'intérieur de son domaine » (p. 186).

« Qu'il est heureux, celui qui célèbre ta Majesté, ô grand dieu, et qui ne cesse de servir ton temple ! Celui qui élève ta puissance, qui exalte ta grandeur, qui remplit son cœur de toi, ô Maître ! Celui qui va sur ton chemin, vient sur ton eau et qui s'inquiète des desseins de ta Majesté ! Celui qui adore ton âme avec les adorations destinées aux dieux et qui dit ton office, pendant le temps où disent leur mois ceux qui sont dans ta demeure... Vous qui foulez le chemin de Râ, en son temple ; qui veillez en sa demeure, occupés à conduire ses fêtes, à présenter ses offrandes, sans cesse : entrez en paix, sortez en paix, allez heureux ! Car la Vie est en sa main, le bonheur est dans son poing, toutes bonnes choses sont où il se trouve... Il n'est nul mal pour qui vit de ses biens ; il n'est de damnation pour qui le sert, car sa garde s'étend au ciel et sa sûreté à la terre... » (p. 193).

Ces quatre textes expriment « l'idéal d'une communauté protégée matériellement, consacrée à la louange et au seul service de dieu ». Cet idéal est très haut et évoque tel psaume de la Bible : Ps. XLII-XLIII (*Sicut cervus...*) ; Ps. LXXXIV (*Quam dilecta...*) [1]. Le troisième donne le conseil de penser à Dieu en dehors du service cultuel : cet approfondissement de la piété a son analogue dans le comportement des *anawim* (les « pauvres »). Il n'est pas jusqu'au 2e morceau qui n'évoque tel souvenir de Malachie où le prophète tance les prêtres de Jérusalem.

Nous souhaitons vivement que ces richesses spirituelles — et ces rapprochements bibliques — soient mis bientôt à la disposition du grand public. A la suite de S. Justin il est bon de saluer le Verbe de Dieu partout répandu dans un monde qu'il se préparait.

16. — En 1949, des prêtres belges se sont réunis à Beauraing « pour approfondir les incidences de la Bible sur leur vie personnelle et sur leur ministère ». Ce sont leurs rapports qu'on a réunis sous le titre *La Bible et le prêtre* [2]. Nous croyons que

[9] Fondé vers 170 av. J.-C. par Onias IV, ce temple dura jusqu'en 73 après J.-C. où il fut fermé par les Romains. Voir Lagrange, *Le Judaïsme avant J.-C.*, Paris, 1931, p. 490-493 ; en attendant l'article « *Léontopolis* » de Barucq dans le *Suppl. au Dict. de la Bible.*

[10] Le rituel juif n'est pas connu avec la même précision que celui d'Edfou. Il nous est conservé par le Lévitique. Eccli., L, nous décrit l'entrée du grand prêtre au sanctuaire le jour de l'Expiation.

[1] Les *Cahiers du Centre d'Orientalisme biblique* (oct. 1951) a suggéré pour notre 4e morceau les rapprochements suivants : Ps. I, 1-3 ; XVI, 11 ; XXV, 13 ; XV, 5 ; LXV, 5 ; CXIX, 1 ; CXXVIII (Barucq).

[2] Un vol. de 383 p., Louvain, Nauwelaerts, 1951. — Voici les contributions : V. Jacques (*Introduction*) ; L. Cerfaux (*La Parole de Dieu*) ; P. Samain (*L'Eglise et la*

leur lecture sera d'un grand intérêt pour le clergé français.

Nous soulignons en particulier l'exposé de l'abbé J. Giblet, professeur au Grand Séminaire de Malines, vraiment remarquable. Il s'attache d'abord à définir la Révélation : celle-ci s'est opérée graduellement à travers une histoire : « l'histoire d'Israël est un message divin » (p. 94) ; « la croix de Jésus qui s'achève dans la triomphante Résurrection est un fait chargé de force pour le salut de tous » (p. 96) ; « comme la croix, la Parousie est un fait qui manifeste Dieu » (p. 97) ; « l'histoire sainte se poursuit actuellement sous une forme nouvelle : l'Eglise se rassemble à l'appel des Apôtres de J.-C. » (*id.*). Cette histoire sacrée implique, à chaque phase, une interprétation autorisée et adaptée : celle des prophètes dans l'A. T., celle du Christ et des Apôtres, celle du Magistère et de la Tradition. — Puis G. étudie les grandes tâches de la théologie vis-à-vis de la Bible. Il réagit contre une déviation qu'il formule en ces termes : « Je crains parfois que le mouvement biblique actuel ne tienne un peu trop, vis-à-vis de la théologie, la place que la phénoménologie prétend tenir en face, ou à la place, de la métaphysique ; que l'on se contente de décrire des événements et d'en indiquer la valeur de vie, mais sans trop se soucier de leur vérité profonde et de leur enchaînement » (p. 131).

P. Samain, professeur au Grand Séminaire de Tournai, étudie l'exégèse catholique depuis la Renaissance avec clarté et objectivité. Les premiers essais de critique biblique, ceux de l'humanisme catholique, puis de R. Simon n'ont pas été immédiatement assimilés (p. 61) ; une critique biblique catholique s'est constituée à travers la crise moderniste (p. 61). S. termine par un tableau de l'exégèse catholique actuelle après avoir consacré quelques pages à l'encyclique *Divino afflante Spiritu*. Son rapport, un peu schématique, gagnerait à être repris de façon plus étoffée, car l'histoire explique bien certains réflexes actuels, qui sont héritage et survivance. Son confrère, l'abbé Prignon, a fait le rapport symétrique sur la Bible et l'Eglise pendant les quinze premiers siècles, puis l'a transformé en un volume de 200 p. que nous espérons analyser bientôt.

Le rapport de C. Moeller intéressera beaucoup nos professeurs de l'enseignement secondaire. De façon très vivante, il montre combien nos littératures classiques, sont en opposition fondamentale, quant aux grands thèmes, avec la vision biblique et que c'est là « simplement le conflit de toute la vie chrétienne » (p. 289).

A. Gelin, p. s. s.

IV. — SUPPLEMENT

17. — Il ne conviendrait pas de clore ce *Bulletin* sans présenter un important ouvrage qui, dans la « Bible de Jérusalem » vient d'être publié par notre Chroniqueur lui-même, M. Gelin, sous ce titre : *Jérémie, les Lamentations, Baruch* [3].

Dès l'abord, le lecteur sera saisi par la mâle vigueur de la traduction. Actualisant en un français nerveux (marqué souvent d'une verdeur authentiquement jérémienne) les virtualités de l'hébreu, le traducteur rend aisée la communion à l'âme ardente et passionnée du grand prophète. Les spécialistes remarqueront, entre autres, la qualité des chapitres xx [4] et xxxi, ce « sommet du livre de Jérémie » (p. 153) et, ici ou là, la traduction variée et jamais monotone des plus simples conjonctions hébraïques (par ex. vii, 10 ; xx, 10, etc.). Tout en déclarant s'en tenir généralement au texte hébreu (p. 19), M. G. se rallie souvent aux leçons du grec qui lui semblent préférables, et rien n'empêche d'admettre ses choix heureux dans des passages difficiles (ainsi vii, 18 ; xviii, 14 ; xxxi, 22) [5].

La complexité de la composition, le regroupement des chapitres dans un ordre que ne commande pas la chronologie, l'addition vraisemblable de gloses amplificatrices : tous ces « faits littéraires », suggérés déjà par la différence entre les Septante et le texte massorétique et nettement perçus par les critiques, sont examinés dans l'Introduction (p. 19-23). Pour discerner les éléments originaux des compléments subséquents, l'auteur retient surtout les différences de nuances doctrinales [6], les allusions historiques anachroniques [7] et les ressemblances littéraires entre les morceaux présumés adventices et leurs sources dans l'A. T. en particulier Ezéchiel et les écrits deutéronomiques. Cette méthode, qui se fonde sur l'étude des genres littéraires et sur le progrès de la théologie de l'Ancien Testament, conduit, lorsqu'elle est sainement appliquée, à des conclusions la plupart du temps assurées, parfois, également relatives et conjecturales. Retenons que le livre de Jérémie semble être de ces « livres vivants où les générations successives n'hésitaient pas à inscrire leurs pensées et leurs espoirs, des livres aux mains d'une communauté et d'une tradition. On s'est demandé, dans cet ordre d'idées, si un certain nombre de morceaux à ton parénétique très appuyé et à style deutéronomique ne représenteraient pas des reprises et des élargissements de

Bible, de la Renaissance à nos jours) ; J. Giblet (*La Bible et la connaissance du mystère de Dieu dans l'Eglise*) ; R. Poelman (*Bible et vie spirituelle*) ; A. Zech (*Bible et prédication*) ; J. Laloux (*Utilisation de la Bible en apostolat*) ; C. Moeller (*B. et humanisme*) ; G. Thils (*B. et communautés humaines*) ; A. Houssian (*Souveraineté de l'Ecriture. Notes sur le protestantisme actuel*) ; A. Kesch (*Enseignem. de la B. et le film*).

[3] *Jérémie, les Lamentations, Baruch*. Traduction, introductions et notes par A. Gelin, P. S. S., professeur aux Facultés Catholiques de Lyon. — In-8 de 312 p., 960 fr. Paris, Edit. du Cerf, 1951.

[4] Peut-être eût-il été préférable, au ℣. 7, de conserver la volontaire monotonie du texte original ; mais la plainte du prophète que Dieu a « enjôlé » est si fortement rendue ! On eût aimé également, en Lam. iii, retrouver le strict parallélisme des versets 25, 26 et 27. En Jér., xviii, 1-2, la vigoureuse traduction semble légèrement forcée ; celle des versets 4 et 6 traite assez librement le texte.

[5] En Jér., xxxi, 2, faut-il préférer à l'hébreu : « il a trouvé grâce au désert » la conjecture : « il a trouvé grâce comme au désert » qui atténue, avec la difficulté, la force de l'idée ? La traduction « seront contents » de xxx, 13 *b* n'est pas tellement justifiée et manque de relief.

[6] Peut-on dire que, dans les complaintes funèbres de l'Ancien Testament, il n'est pas fait mention de Yahweh parce que, d'après le Ps. cxv, 17, « Yaweh n'est pas le Dieu des morts » (p. 245) ? A la page 280, note 2, Lam., v, 7, pourrait, semble-t-il, être interprété d'une rétribution *individuelle* ; il suffirait pour cela de tenir compte de Lament., v, 16, et surtout de Jer., xxxi, 29-30.

[7] Notons à ce propos une coquille : lire page 10 (et peut-être p. 153, note *b*) : *622*, et non 621 (cf. p. 14, 76, note *b* ; 143, note *a*).

prédications jérémiennes, en vue de la lecture synagogale, au temps de l'exil » (p. 19).

Des *Lamentations*, une longue introduction (p. 245-249) précise le genre littéraire, les différences qui distinguent chaque chant, et les sources inspirées (réminiscences de Jérémie dans la troisième Lamentation, d'Ezéchiel dans la deuxième et la quatrième, d'Isaïe, XL-LXVI). Ce recueil « se serait constitué parmi le personnel sacré demeuré en place » à Jérusalem, pendant l'exil (p. 247) ; et s'il fut attribué à Jérémie, ce serait pour satisfaire « le besoin de mettre un nom d'auteur sur toute œuvre littéraire anonyme » (p. 248).

Le *livre de Baruch* est, lui aussi, composite. M. G. y distingue une prière de confession et d'espoir (I, 15 - III, 8), un écrit de sagesse (III, 9-IV, 4) et un écrit parénétique et prophétique (IV, 5-V, 9), que leur ressemblance de style et d'idées avec l'Ecclésiastique pourrait faire dater de l'époque de Ben-Sirach (p. 287) ; l'introduction narrative qui les précède pourrait être de date maccabéenne (p. 286) et la « Lettre de Jérémie » (ch. 6), des environs d'Alexandre (p. 287).

Qu'on ne s'y trompe pas : la complexité de la composition et la date vraisemblablement tardive à laquelle la littérature de Jérémie devint définitivement immuable n'enlèvent rien à l'autorité du prophète. Elles consacrent, au contraire, l'importance hors pair de sa doctrine à laquelle pendant des siècles vint s'abreuver l'âme juive. Comme celle-ci, le lecteur sera ici convié à admirer la figure religieuse de Jérémie et à suivre dans sa marche ardente vers Dieu celui à qui, semble-t-il « le dialogue mystique était habituel » (p. 9). En ce prophète inlassable et souffrant, une fois pour toutes « enjôlé » par Dieu (Jer., XX, 7 ; cf. p. 109), la tradition chrétienne reconnaîtra la lointaine préfiguration du Christ ; et la longue lignée des « pauvres de Yahvé » sera sa vraie « postérité spirituelle » (p. 110). Sa vie intérieure fut le « centre vivant » de sa « théologie » (p. 17), et s'il sut trouver des termes incomparables pour formuler la Nouvelle Alliance des âmes avec leur Dieu (XXXI, 31-34), c'est parce qu'il incarna ce message dans sa propre vie avant de le prêcher ou de le faire écrire.

Sachons gré à M. G. d'avoir si pleinement mis à notre portée cette grande et féconde leçon que l'Esprit-Saint réalisa dans l'existence de Jérémie et dont il inspira pour les siècles à venir, la mise par écrit.

J. VILNET.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Cécile JÉGLOT. — **Les Sœurs de Charité Dominicaines de la Présentation de Tours.** — In-8 de 270 p., 435 f. — Paris, Grasset, 1951.

La fondation des Sœurs Dominicaines de la Présentation de Tours remonte au XVII^e siècle et s'apparente au mouvement créé par S. Vincent de Paul. Pour ressusciter cette époque, il serait précieux de pouvoir utiliser les papiers intimes de la fondatrice : malheureusement ils ont disparu à la Révolution ainsi qu'une biographie de la Vénérable. Par contre tous les actes officiels ont été soigneusement conservés par les révolutionnaires, et le Père Théry, O. P., les a collationnés en 2 volumes in-4° qui constituent un « ouvrage capital et définitif ». Ce sont ces sources que l'A. étudie avec méthode et qui lui permettent de rectifier les erreurs des précédents biographes.

Marie Poussepin, née en 1653, chargée de l'éducation de son jeune frère et de la direction de la maison familiale à la mort de son père, sut remplir ces charges avec une maîtrise remarquable. « Il n'est pas banal qu'une Vénérable de l'Eglise, en marche vers la béatification, soit à l'origine de l'industrie des bas de soie. Pourtant des documents aussi nombreux qu'indiscutables l'affirment » (p. 27). Elle se procura des machines à la manufacture royale fondée par les soins de Colbert (qui avait envoyé pour cela un ouvrier se former aux métiers anglais de récente invention). Elle donna une telle impulsion à cette industrie des bas de soie et surtout de laine, qu'en 1702 son village natal, Dourdan, dans la Beauce, vient au second rang, après Paris, dans cette spécialité. Quand on pense que tel ministre enfilait jusqu'à treize paires de bas pour se garantir du froid, on devine le rendement de l'entreprise ! (p. 31). A l'occasion de cette organisation, l'A. évoque les coutumes du temps et les compare aux nôtres : alors comme aujourd'hui, le Gouvernement était toujours à court d'argent malgré de lourds impôts que le peuple trouvait écrasants.

Après avoir marié son frère, Marie, libre de se donner à Dieu et aux œuvres de charité, fonde en 1697 sa congrégation dont les religieuses, dira plus tard la supplique au roi, sont destinées à donner aux malades « des saignées et des remèdes » et à « enseigner aux jeunes filles le catéchisme, à lire, à escrire et à travailler ». Tout est fixé avec précision : le temporel, par l'abandon de sa fortune et l'installation des métiers, le spirituel, par le recours à la Règle du Tiers-Ordre de Saint-Dominique. Les constitutions sont tellement bien équilibrées que maintenant encore, les 4.000 religieuses de la congrégation en vivent. Et cependant l'opposition de l'évêque du diocèse fut cause que tout rapport officiel avec l'Ordre dominicain fut exclu. Il faudra attendre le XIX^e siècle pour que l'affiliation se réalise.

Marie P. meurt à 90 ans, en 1744, laissant deviner, à travers tous ces documents étudiés, une âme merveilleusement équilibrée et surnaturelle. La suite du récit — les trois quarts du volume — décrit le développement de la congrégation : d'abord sous la *période royale* (1696-1816), où les Sœurs apparaissent comme des missionnaires rurales. Sous la Révolution, leurs œuvres sociales les protègent de l'échafaud, souvent même de la dispersion ; les religieuses, devenues « citoyennes » en habit civil, continuent tout simplement leur vie avec la même ferveur. Puis c'est *l'extension en France* (1816-1950), à partir du transfert de la Maison-Mère à Tours, et enfin *l'extension hors de France* (1873-1950) : en Europe (Espagne, Italie, Suisse, Belgique, Angleterre), aux Amériques (200 maisons en Colombie), en Italie et Syrie, puis en Algérie et au Maroc.

Partout l'idéal apostolique de la fondatrice demeure en s'adaptant aux nécessités (diverses œuvres de jeunesse et d'hospitalisation) ; et toujours demeure le même esprit religieux, la même « ascèse propre à la Présentation : celle de la « prière-action »... : la prière y passe à l'acte de charité, et l'acte de charité remonte vers Dieu si continuellement qu'il se crée une habitude de l'âme » (p. 170). Les Sœurs récitent le Petit Office de la Ste Vierge.

Cet ouvrage solide, instructif et attrayant, plaira à bien des lecteurs et suscitera sans doute plus d'une vocation.